

O pensamento político no Islã clássico

A sociedade humana como objeto
de estudo na *Muqaddimah* de Ibn Khaldun¹

Beatriz Bissio²

Resumo: No século XIV, num momento em que a sociedade islâmica vivia, por diferentes motivos, uma etapa de introspecção, Ibn Khaldun escreveu uma obra profundamente inovadora. Neste artigo mostraremos como o autor interpreta e desvela a sociedade humana de uma perspectiva islâmica, e apresenta a dinâmica da transformação social como consequência da luta pelo poder.

Palavras-chave: Islã, Sociedade bipolar, *Umma*, *ʿAṣabīya*, Disputa de poder.

POLITICAL THOUGHT IN CLASSICAL ISLAM. HUMAN SOCIETY AS AN OBJECT OF STUDY IN IBN KHALDUN'S *MUQADDIMAH*

Abstract: In the 14th century, when Islamic society was experiencing, for different reasons, an introspective stage, Ibn Khaldun wrote a deeply innovative work. In this article we demonstrate how the author interprets and unveil the human society through an Islamic worldview, and presents the social transformation dynamics as consequence of struggle for power.

Keywords: Islam, Bipolar society, *Umma*, *ʿAṣabīya*, Power struggle.

¹ Este artigo contém partes do material publicado pela autora em *O mundo falava árabe. A civilização-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

² Professora Associada do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada e vice-diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

O principal elemento de união da comunidade muçulmana sempre foi o fato de seus membros partilharem da mesma fé e, conseqüentemente, o sentimento de fazerem parte da *umma*, a nação fundada por Muḥammad (Maomé) na cidade de Medina em 622 d.C. data tomada como ano zero da era muçulmana.³ Isso foi particularmente verdadeiro nas primeiras épocas posteriores ao surgimento do Islã, quando a *umma* estava enraizada num território relativamente reduzido, dominado pelas estepes e pelo deserto.

Porém, conforme o império islâmico foi se estendendo para o Oriente e para o Ocidente, os primeiros muçulmanos passaram a dominar espaços heterogêneos do ponto de vista social, cultural e geográfico. Essa heterogeneidade foi sendo superada pelo rápido processo de islamização de grande parte dos grupos humanos conquistados, cuja conversão era facilitada pela simplicidade do processo de assimilação.

Os convertidos logo recebiam o estatuto de *mawālī*, inspirado nas relações estabelecidas nas épocas anteriores ao Islã, quando um homem que por alguma razão se via separado de sua tribo podia integrar-se a outra graças à *walā'*, passando a incorporar o nome coletivo, a *nisba*, dessa tribo. Outro fator que ajudou no processo de rápida unificação social e cultural foi a política de relativa tolerância para com os seguidores das religiões “do Livro” (cristãos e judeus, monoteístas, como os muçulmanos) implementada pelo poder islâmico. Por longos períodos, eles foram considerados “protegidos” *ḍimmī*, um estatuto jurídico que lhes permitia conservar sua identidade. Estudioso do Islã clássico, Jean Claude Garcin ressalta a importância dessa relação do poder islâmico com as minorias religiosas, lembrando que cristãos e judeus tinham direito à livre interpretação teológica e filosófica das Escrituras e total liberdade nas práticas litúrgicas. Além disso, podiam manter as regras tradicionais em

³ Perseguidas em Meca, cidade natal do Profeta, as primeiras famílias convertidas ao Islã refugiaram-se com ele em Medina, dando início à conhecida hégira (do árabe *hijra*, que significa “migração”, “diáspora”, “exílio”) que, décadas mais tarde, passou a marcar o início do calendário islâmico. A partir daquele momento Muḥammad rompeu com os membros de seu grupo consanguíneo, que o condenaram, e implementou o ideal corânico com grupos tribais cujo vínculo não eram os laços de sangue e sim a fé comum.

matéria de laços de parentesco, casamento e herança, direitos que lhes eram negados pelo Império Bizantino, por exemplo.⁴

Já em relação ao uso da língua, a situação foi diferente: as minorias cristãs e judaicas rapidamente adotaram o árabe, possivelmente por questões práticas; dessa forma, as outras línguas faladas pelos súditos do império islâmico foram progressivamente abandonadas, apesar de muitas delas terem estruturas próximas do árabe, como acontecia com o sudarábico e até, de certa forma, com o copta. Essa situação, somada ao fato de o muçulmano ter uma interpretação totalizadora do sentido da vida, que lhe impõe uma visão global do Universo no qual o homem está inserido, levaram a uma importante coesão interna no vasto território que chegou a ser dominado pelo Islã, da Península Ibérica, nas margens do Oceano Atlântico, aos confins da Índia, no sudeste do continente asiático.

Nesse espaço coerente e harmônico, a língua árabe era dominante. No processo de unificação linguística, sem dúvida pesou o fato de o califa omíada ʿAbd Almalik Ibn Marwān (685-705) ter declarado o árabe a única língua administrativa do império, substituindo o grego na Síria, o *pálavi* no Iraque e nas províncias orientais, e o copta, no Egito. Com essa determinação, o árabe consolidava-se como língua das comunicações e, por ser a língua oficial do império, passou a ser falado em toda a sua extensão.

Não menos significativo no processo de unificação linguística em torno do árabe foi o papel do Corão, o livro sagrado do Islã. Ele está escrito em árabe e, para os muçulmanos, nessa língua foi revelado; ou seja, em árabe se exprimiu a Palavra de Deus. Portanto, para todos os que abraçavam o Islã, era imprescindível entender essa língua. Mas não só para eles. O árabe transformara-se no meio de expressão já não só daqueles que aceitavam o Islã, mas também de todos os que, por diferentes motivos, necessitavam utilizar-se dessa língua “para o trabalho ou a vida”⁵.

É profundo o significado da língua na construção do sistema de relações que constituem o espaço social, e por isso compreende-se o

⁴ GARCIN, Jean-Claude (Org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-XVe siècle)*. *Sociétés et cultures*. vol. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

⁵ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 67.

porquê de vários autores, entre os quais Claude Cahen, chamarem de “árabe islâmica” a civilização que se constituiu nesse processo e se cristalizou por volta do século IX. Fazem-no porque consideram importante resgatar essa dupla identidade. Vejamos a explicação de Cahen:

Em primeiro lugar, é (uma cultura) árabe. E não se trata de negar, certamente, a participação dos não árabes e, em particular, dos persas (eles mesmos eram os primeiros a ter consciência disso); [...] mas é uma cultura árabe porque foi a língua árabe a que serviu de veículo comum aos povos que, separados até então do ponto de vista linguístico, contribuíram para edificá-la, aí incluídos os autores que escreveram contra as pretensões árabes.⁶

Uma comparação com o processo vivido na Europa medieval resulta ilustrativa. No caso das invasões germânicas, a maioria dos conquistadores abandonou sua língua materna, adotando a que falavam as populações subjogadas. Os árabes não. Ensinarão a sua língua e fizeram dela “um instrumento de valor universal”⁷. Mas a cultura é ao mesmo tempo *islâmica*, porque, sem abandonar as pegadas deixadas por cristãos, judeus e todos aqueles que participaram com sua contribuição, ela organizou-se em torno dos muçulmanos.

Com cenário inicial em Meca e Medina, dois centros urbanos de uma árida Península Arábica moldada pelo deserto, a civilização árabe islâmica ficará marcada durante longos séculos por essa origem. De um lado, ela fará da cidade o seu espaço privilegiado de desenvolvimento no plano religioso, político, cultural, científico e social. De outro, preservará no imaginário os valores beduínos – lealdade, temperança, coesão de grupo (*‘aṣabīya*), valentia – como referência ética e bússola de comportamento social.

Língua e religião, somadas ao legado da Antiguidade clássica e ao aporte de outras culturas – grega, persa, chinesa, indiana – com as quais passaram a estabelecer fluidos contatos, foram os alicerces que permitiram aos árabes e, posteriormente, aos povos por eles conquistados construir um dos mais longevos e importantes impérios da história. O último herdeiro

⁶ CAHEN, Claude. *El Islam desde los orígenes a los comienzos del Império Otomano*. Madrid: Siglo XXI, 1975, p. 110.

⁷ *Ibidem*.

daquele poderoso e sofisticado conglomerado de poder medieval foi o Império Turco-Otomano, desmembrado pelas potências vitoriosas após o fim da Primeira Guerra Mundial.

Uma sociedade em busca do conhecimento

O Islã motiva os muçulmanos a procurar Deus mediante a construção de uma sociedade justa. Ou seja, as ações individuais de cada fiel e a sua atuação no seio da comunidade – muito mais do que aquilo em que ele acredita realmente – seriam avaliadas para julgar se um devoto foi suficientemente piedoso e seguidor da fé, ou não. Em consequência, o bem-estar político da comunidade muçulmana era uma questão de extrema importância para os fiéis. Esses deveres, bem como os direitos definidos no Corão, somados à própria fé, foram delineando os traços que caracterizariam a *umma*, a comunidade de crentes, no plano espiritual e temporal.

O Ocidente cristão, marcado pelos ensinamentos de Jesus segundo os quais é necessário dar a César o que é de César e a Deus o que pertence a Deus – e que vivenciou longos séculos de luta entre a Igreja e o Estado no plano temporal –, tem dificuldade em entender a estreita relação entre esses dois poderes no Islã. A maior prova da íntima relação entre essas duas dimensões do islamismo é que, na língua árabe clássica, não existia equivalente para os pares de opostos “sagrado/profano” e “espiritual/temporal”.

Quando o profeta Maomé morreu, em 632, a sua missão espiritual estava cumprida: a mensagem divina estava revelada e só cabia, daí em diante, acatá-la. Contudo, no plano temporal, ficava inacabada a missão mais sagrada, a de levar a mensagem e a lei de *Allāh* ao resto da humanidade, uma missão que caberia ao conjunto da *umma*.

Umma (comunidade) e *dār al’islām* (morada do Islã) são dois conceitos-chave para entender o Medievo islâmico. *Dār al’islām* é ao mesmo tempo um espaço físico, aquele ocupado ao longo da história pelo Império Árabe muçulmano e pelas dinastias que o sucederam, e um sistema de espaços sociais, ligados pela fé, pela língua comum, e, depois de um certo período de maturação, pela cultura comum. Juntos, constituem

os alicerces da civilização árabe islâmica. Esses fatores definiram um espaço em permanente mutação, cujas origens se confundem com as do próprio Islã. E quem deu vida a esse espaço foi a *umma*. Unida por laços intangíveis, a *umma* mudou ao longo da história, mas continuou a identificar-se no espaço do transcendente.

O fato de situar-se acima de qualquer divisão étnica, linguística, política ou social faz com que a *umma* seja universal, dentro de suas fronteiras. Idealmente, ela poderá se ampliar até incluir todos os seres humanos, porém historicamente se define em oposição aos outros credos religiosos, considerando-se superior a todos eles, por ter sido beneficiada com a escolha divina. Formada por homens e mulheres que se reconhecem na fé comum, a *umma* está separada dos que não pertencem ao grupo solidário por fronteiras invisíveis, de natureza cultural.

O Corão convoca os fiéis a olharem o mundo com curiosidade e a usarem a razão para decifrar, na realidade terrena, as mensagens de Deus. Essa exaltação da razão pode parecer estranha numa sociedade como a árabe muçulmana do Medievo, dominada por uma religião totalizadora. Porém, tendo os seus alicerces no livro sagrado, ela foi também muito influenciada pelo legado da cultura helênica, com a qual os árabes entraram em contato através de suas conquistas.

Assumindo-se herdeiros do império persa, tendo se apossado de várias províncias bizantinas, tendo chegado aos confins da Índia, os califas da época clássica do Islã aproveitaram esse incentivo da religião à procura do conhecimento para lançar um ambicioso projeto de ampliação e sistematização dos estudos científicos. Um dos eixos desse projeto foi um longo processo de tradução de manuscritos, cujos originais estavam em diferentes línguas e abordavam as mais diversas áreas do conhecimento. Um elemento decisivo nesse processo de tradução de manuscritos foi a fundação da Casa da Sabedoria, em Bagdá, durante o império abássida, cujo exemplo fez florescer nas principais cidades muçulmanas centros de estudos que adquiriram renome, alguns dos quais existem ainda hoje, como a Universidade Al'āzhar, no Egito, onde lecionou Ibn Khaldun.

Esse processo durou mais de dois séculos e teve consequências amplas e duradouras. A ciência aparecia como um produto da sabedoria humana, fundamentada na inteligência e na razão do homem, que poderia ser procurada em todos os lugares, onde quer que se encontrasse. Como

dizia o provérbio árabe, era necessário procurá-la até mesmo na China. Essas traduções introduziram diferentes influências culturais e, com as pesquisas desenvolvidas pelos próprios árabes, deram origem a uma produção cultural de singular riqueza, uma das características do período clássico do império islâmico. Não por acaso, o florescimento cultural muçulmano propiciado pelo processo das traduções e por suas profundas consequências tem sido comparado ao processo vivido na Europa no Renascimento e no Iluminismo. Os muçulmanos árabes fizeram, entre os séculos IX e X, mais descobertas científicas do que em qualquer outro período anterior da história.⁸

Aliás, é sempre bom lembrar que o próprio Renascimento europeu foi devedor, em grande medida, das traduções dos manuscritos árabes, vertidos para o latim. De fato, os confrontos entre a Cristandade e o Islã – materializados militarmente nas Cruzadas e na *Reconquista* que teve por cenário a Península Ibérica – não impediram que o comércio e os intercâmbios culturais frutificassem, sendo o processo de tradução para o latim de obras da Antiguidade clássica vertidas para o árabe e da própria produção muçulmana um dos exemplos mais representativos dessa troca.

Ibn Khaldun: a sociedade humana como objeto de estudo

Conhecer o desenvolvimento e a sofisticação atingidos pela civilização árabe islâmica clássica é fundamental para entender a obra de um dos maiores pensadores de todos os tempos, Ibn Khaldun (1332-1406), que deixou para a posteridade uma riquíssima obra, compilada fundamentalmente na sua *História Universal*, de quatro volumes, acompanhada de uma *Autobiografia* e de uma *Introdução, Os Prolegômenos* (em árabe, “*Muqaddimah*”).

Nascido em Túnis, em 1332, Ibn Khaldun teve oportunidade de conhecer em profundidade e até de morar nos grandes centros de poder

⁸ ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, p. 177.

⁹ A transliteração desse termo, de acordo com a nossa tabela de transliteração, seria *muqaddima*; no entanto, adotamos aqui uma forma já consagrada internacionalmente para o título do livro de Ibn Khaldun. [Nota dos editores]

da sua época, que eram polos de efervescência cultural, notadamente o Cairo, na época sob controle mameluco. Porém, apesar de cosmopolita, ele cultivou ao longo da vida as suas raízes magrebina e mostrou orgulho em pertencer ao entorno geopolítico e cultural forjado sob a influência do al-Andalus, a Península Ibérica muçulmana. Faleceu no Cairo em 1406, sem retornar a sua cidade natal, mas fez questão, ao longo dos mais de vinte anos finais da sua vida, transcorridos no Egito, de manter a sua caligrafia de estilo magrebino e de usar as vestes de sua região de origem, até mesmo quando desempenhou o cargo de *qāḍī*¹⁰. A respeito desse hábito, Walter Fischel, explicando os ciúmes que causara o fato de Ibn Khaldun, um forasteiro recém-chegado, ter sido nomeado pelo sultão Barquq para um dos mais importantes cargos da esfera judicial, afirma que uma das críticas recebidas pelo sábio magrebino era que, apesar de sua função, ele sempre usava o seu boné magrebino e nunca aceitava as vestes costumeiras de um juiz egípcio.¹¹ Mas, mesmo cultivando a fidelidade à terra natal, Ibn Khaldun foi, antes de tudo, um muçulmano de seu tempo, e diversas fontes da época mostram que ele foi, em vida, um homem respeitado e acatado.

Ibn Khaldun procurou responder na *Muqaddimah* uma questão central: em que consiste a essência da sociedade humana e que características ela tem? Das respostas, surgem os conceitos-chave da obra, que em última instância são os aportes do autor às ciências sociais e ao conhecimento humano como um todo. Esses conceitos ajudam a entender a percepção do Islã medieval sobre si próprio e sobre o mundo, assim como as consequências dessa concepção. Se esse sábio muçulmano do século XIV se impõe a tarefa de escrever uma “história verdadeira”, fundada em fatos que possam ser comprovados, e para isso desenvolve uma metodologia que o leva a fundar “uma nova ciência”, é porque ele recolhe e reelabora todo o conhecimento geográfico, histórico, ecológico, filosófico e espiritual da sociedade árabe muçulmana de sua época.

¹⁰ O termo *qāḍī* aqui se refere ao juiz islâmico, portanto, versado na jurisprudência religiosa.

¹¹ FISCHEL, Walter J. *Ibn Khaldūn in Egypt, his public functions and his historical research (1382–1406): a study in Islamic historiography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967, p. 34.

A civilização, um fenômeno bipolar

O conceito de homem tal como é entendido hoje não existia na Idade Média, nem no mundo muçulmano nem na Cristandade. Os indivíduos estavam integrados em categorias: cidadão de tal vila, membro de tal tribo, muçulmano, cristão, judeu.¹² Os laços estabelecidos com a família, a religião, o lugar de nascimento e o ofício exercido eram os elementos que determinavam a individualidade. As diferenças entre as diversas regiões dominadas pelo Islã eram minimizadas como consequência das características muito especiais desse mundo caracterizado por contrastes repetidos entre vastas extensões áridas e pequenos paraísos férteis; o aspecto das cidades era muito semelhante, a língua árabe era de uso estendido, até entre os não muçulmanos, o Corão recitado por todos era o mesmo e o rito tinha grande unidade – era idêntico, salvo alguns pequenos detalhes – para sunitas e xiitas. Tudo isso contribuía para oferecer uma percepção homogênea do mundo no qual os fiéis tinham o hábito de realizar grandes deslocamentos, seja por exigência do ofício ou do comércio, para estudar, ensinar ou para realizar a peregrinação.

Essa percepção de pertencimento a uma unidade – cultural, religiosa, de compartilhamento de valores –, se traduzia na ausência de vocabulário para definir o conceito de fronteira; não havia na língua árabe medieval nenhuma palavra para designar nem a fronteira externa nem a fronteira interna. No dispositivo simbólico dos sábios muçulmanos da Idade Média, o conceito utilizado era o de *confim*. Qual *confim*? O do domínio onde se exerce o poderio (*malaka*) muçulmano.¹³ O Islã definia difusamente a linha divisória entre quem pertencia e quem não pertencia a esse espaço. As referências que existiam remetiam-se às “extremidades” do mundo do Islã. A única fronteira interna era a econômica, vinculada aos impostos. Heterogênea, porém partilhando valores e uma língua comum, essa sociedade foi se consolidando dentro do espaço geográfico muçulmano – *dār al’islām* –, sem que por longos períodos tivesse sentido necessidade de traçar uma fronteira geográfica que a protegesse do mundo exterior – *dār al’harb*. Essa

¹² GARCIN, Jean-Claude (Org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-XVe siècle)*. *Sociétés et cultures*. vol. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 5.

¹³ *Ibidem*, p. 47.

percepção do espaço se traduz no direito islâmico, para o qual o mundo divide-se em dois territórios, o *dār al’islām* – o país do Islã – e o *dār alḥarb* – o país da guerra ou o país que ainda não está sob o domínio do Islã. Nesse sentido, toda fronteira, além de difusa e não definida conceitualmente, era provisória, uma vez que a missão do Islã era conquistar novas terras para que passassem a formar parte da civilização ditada pela Revelação.

Esse universalismo forma o arcabouço conceitual a partir do qual Ibn Khaldun molda a sua “ciência da civilização”. Nesse sentido, o autor da *Muqaddimah* apresenta uma teoria sobre a origem e a evolução do poder nas sociedades árabes, introduzindo o conceito de *‘aṣabīya*, que em tradução livre tem sido chamado de espírito de grupo.

O século XIV, no Islã, é interpretado por alguns autores ocidentais como um momento em que o processo de produção de conhecimento ficou estagnado ou sofreu uma desaceleração. De fato, foi um período histórico em que, por vários e complexos motivos, o Islã estava mais voltado para a preservação do passado clássico do que para a criação com vistas ao futuro, num movimento conservador, de caráter introspectivo. O próprio Ibn Khaldun, na Introdução da *Muqaddimah*, explica alguns desses motivos, a começar pela descrição da dramática situação do Magreb, sofrendo as consequências, inclusive demográficas, da peste negra, das divisões internas e das ameaças dos cristãos, no Ocidente (com a perda do brilhante Islã ibérico), e dos turcos e mongóis, no Oriente.

Com esse pano de fundo, concentrando suas reflexões e estudos na história árabe muçulmana, Ibn Khaldun define as condições *a priori* para o desenvolvimento da civilização. Ele parte do pressuposto de que está estudando uma totalidade organizada (a sociedade humana) e que a reunião dos seres humanos em sociedade é uma decorrência natural da ordem de Deus; da mesma forma, a existência de um poder (o Estado, para organizar a convivência social) também deriva das características que o homem recebeu do Criador.

A sua meta é a análise das formas concretas, históricas, da civilização, uma civilização humana que ele entende como formada por indivíduos livres, autônomos e iguais.¹⁴ Essa civilização está constituída por

¹⁴ CHEDDADI, Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 277.

dois polos em equilíbrio, a civilização rural e a civilização urbana,¹⁵ ambas complementares e igualmente necessárias. A primeira caracteriza-se por ser um modelo de sociedade com um nível mínimo de consumo, destinado a assegurar a subsistência. A segunda, ao contrário, é um modelo em que imperam o luxo e o consumo supérfluo. Utilizando-se de uma linguagem moderna, pode-se dizer que Ibn Khaldun escolheu a sociedade humana como objeto de estudo e esforçou-se em definir, da forma mais objetiva possível, os fatos e a metodologia com os quais trabalharia. Em relação a essa proposta intelectual, é importante ressaltar que ela rompe com o discurso teológico, um movimento decisivo para os estudos das ciências humanas modernas.

O Livro Primeiro¹⁶ *Muqaddimah* apresenta a sociedade humana, define a finalidade da história – fazer conhecer o estado social do homem – e reivindica para si, sem modéstia, a fundação dessa que chama “nova ciência”. Para Nassif Nassar, ao entender a história como ciência, não só dos fatos do ser humano histórico, mas também como ciência da vida do homem como ser social, o autor amplia enormemente o campo de raciocínio e aproxima a sua forma de pensar a história com aquela praticada em nossos dias.¹⁷

A modo de introdução ao estudo da sociedade humana, Ibn Khaldun afirma que ela é *necessária*; essa espécie de postulado permeia toda a *Muqaddimah*. Vários argumentos são citados justificando a afirmação que não faz senão reconhecer – na interpretação do autor – que a sociedade humana faz parte dos desígnios divinos: se o homem é um ser social, é porque Deus assim o quis. Foi *Allāh* que fez com que os seres humanos necessitassem de alimentos para viver, obrigando-os a se agrupar, uma

¹⁵ O polo rural da civilização humana não é sinônimo para Ibn Khaldun de civilização nômade, e muito menos de sociedade selvagem ou não civilizada. Neste aspecto, há autores que têm interpretado de forma incorreta o seu raciocínio.

¹⁶ O Livro Primeiro tem um longo título: “Sobre a Sociedade Humana e os fenômenos que nela se apresentam, tais como a vida nômade, a vida sedentária, a dominação, a aquisição, os meios de ganhar a subsistência, os ofícios, as ciências e as artes. Indicação das causas que conduzem a esses resultados”. IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 141.

¹⁷ NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p.121.

vez que um homem isolado não poderia obter a quantidade de comida que a sobrevivência exige.

A inteligência, que também é chamada pelo autor de “faculdade reflexiva”, faz com que o homem aprenda a fabricar instrumentos que suprem as carências físicas, mas, mesmo assim, não lhe permite levar uma vida solitária. Insistindo na necessidade da ajuda mútua e da colaboração como condição *sine qua non* da sobrevivência humana, Ibn Khaldun volta ao fio condutor da análise: isolado e sem armas o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura, e a espécie humana seria aniquilada. Sem alternativa de sobrevivência, os homens estão obrigados a viver em sociedade.

É interessante destacar que uma das dificuldades enfrentadas por Ibn Khaldun ao escrever a *Muqaddimah* foi o fato de estar lidando com conceitos novos ou cujo significado ele mudara em relação aos usos da época. Por isso, muitas vezes ele foi obrigado a criar um léxico próprio, que teve como resultado uma obra cheia de neologismos. Um desses neologismos, possivelmente o mais importante de todos, é o termo “*‘umrān*”, e por isso muito já se especulou a respeito do uso que dele fez o autor. A palavra vem da raiz árabe *‘amara*, cuja família de palavras ainda é de uso corrente [em árabe], significando a presença humana e seus efeitos sobre a natureza: população, cultura e valor. Ahmed Abdesselem afirma que, para designar um conceito importante de sua *Muqaddimah*, Ibn Khaldun, que não gostava dos jargões muito especializados, limitou-se a destacar uma das formas do substantivo de ação vinculadas à raiz *‘amara* (*‘umrān*’ em vez de *‘imāra* ou *ta‘mīr*) e deu a ela o sentido específico de sociedade humana, sem excluir, por outra parte, o uso de seu sentido geral, de presença humana e de vestígios dessa presença, em oposição a *ḥarab*, inexistência ou desaparecimento da vida humana e de seus rastros.¹⁸

Como se depreende da explicação citada, Ibn Khaldun utiliza o conceito de *‘umrān* em dois sentidos, um restrito, para uma população humana instalada em um determinado território, e outro amplo, com o qual designa todas as manifestações da vida humana em sociedade. Os pesquisadores constataram que, depois do uso que lhe dera Ibn Khaldun,

¹⁸ ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.79.

a palavra *‘umrān* passou a ser utilizada com a conotação que ele lhe deu, de forma habitual, fato que constitui um dado revelador do impacto que a sua obra teve mesmo entre seus contemporâneos.¹⁹

Deus fez os homens com características tais, que lhe impõem a vida em sociedade, mas, se essa é uma condição necessária, não é suficiente para assegurar a sobrevivência. Bem antes de Hobbes, Ibn Khaldun teoriza sobre a necessidade de colocar limites à vocação da natureza humana para a violência. A sociedade necessita de uma autoridade para evitar que o caos se instale. Aparece o segundo conceito fundamental: a questão do poder. O Estado é necessário para regular a convivência social. Vida em sociedade e poder são indissociáveis, da mesma forma como não faz sentido imaginar um Estado sem civilização. O autor oferece vários exemplos para justificar seu raciocínio, que se baseia numa sociedade que conhece a divisão do trabalho – ele menciona diferentes tipos de artesãos – e que tem uma agricultura evoluída, cujos produtos sofrem um processo de transformação (são moídos, amassados e cozidos). Em nenhum momento há a descrição de algo parecido a um estado selvagem ou primitivo, já que Ibn Khaldun não se impõe a tarefa de refazer nem imaginar o percurso do homem até a civilização.

Colocada a justificativa da existência de um governo (com função de árbitro, essa é a raiz do poder e da ordem política), o autor explica o surgimento e a evolução de diferentes tipos de agrupamentos sociais e as suas características. Da forma como cada grupo humano se organiza para satisfazer suas necessidades, isto é, do tipo de relações que estabelece no espaço social, decorre o nível de desenvolvimento que poderá atingir. Assim, a análise de Ibn Khaldun começa pelas diferentes atividades desenvolvidas pelos seres humanos. E a conclusão de Ibn Khaldun é que tanto a vida rural quanto a urbana são formas naturais da sociedade humana; em ambas é possível ao homem desenvolver as suas potencialidades. A diferença, poder-se-ia dizer, é o grau de sofisticação. Tanto o espaço rural quanto o espaço urbano são cenários do desenvolvimento da civilização, porém “a rudeza do campo é anterior ao refinamento da cidade, por isso vemos que a civilização nasce no campo e evolui para a fundação da cidade, meta

¹⁹ ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.80.

para a qual tende, forçosamente”²⁰. Ibn Khaldun explica, do ponto de vista lógico, que a civilização nasce no meio rural ou agropastoril (*badawī*), de modo que ela é anterior à civilização urbana (*ḥaḍarī*), mas nem por isso a primeira é um estágio “primitivo” da segunda.

No seu livro *Ibn Khaldun, Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo*, lançado nos anos 1960 e considerado uma obra clássica da geografia humana contemporânea, Yves Lacoste chamava a atenção para a complexidade da tradução dos conceitos de *‘umrān badawī* e *‘umrān ḥaḍarī*, no sentido utilizado pelo historiador:

Traduzir *‘umrān badawī* por vida nômade (o que é assaz restritivo) e *‘umrān ḥaḍarī* por vida sedentária (o que é amplo demais) está, por um lado, em contradição formal com as indicações explícitas de Ibn Khaldun, que basicamente contrapõe habitantes rurais e citadinos. Por outro lado, é deixar de levar em conta uma ideia fundamental dos *Prolegômenos*: *‘umrān badawī* e *‘umrān ḥaḍarī* não são apresentados ali de maneira estática, como dois tipos de sociedades impermeáveis, antigônicas, mas dentro do quadro de uma evolução geral.²¹

Nesse sentido, os nômades fazem parte do *‘umrān badawī*, enquanto no *‘umrān ḥaḍarī* Ibn Khaldun destaca as nuances que há entre as populações dos campos suburbanos, por exemplo, e os moradores das cidades propriamente. Em função da dinâmica que o autor estuda em diferentes partes da obra, a civilização rural e a civilização urbana não só coexistem no tempo e no espaço, como podem sofrer processos de transformação recíproca. Sob certas condições, descritas com exemplos extraídos de vivências pessoais e da história, mostra-se que a sociedade rural sofre um processo de mudança que, progressivamente, faz com que adquira características urbanas. O caso mais habitual é o da migração do campo para a cidade, na ocasião da apropriação do poder por um novo grupo humano.

Da mesma forma, e segundo um ciclo de desenvolvimento que Ibn Khaldun estuda associado ao tema do poder – surgimento, apogeu e declínio dos impérios –, após uma fase urbana, uma sociedade pode

²⁰ IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 267.

²¹ LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 129.

experimentar uma nova fase rural. Esse foi o destino de várias cidades do Magreb no século XIV, quando, após um período de auge, se viram esvaziadas ao caírem as dinastias que as fizeram florescer. A análise de Ibn Khaldun sobre as diferentes maneiras que o homem tem de procurar o sustento (utilizando aqui as próprias palavras do autor) e sobre as consequências, na estrutura social, da forma e da função do espaço habitado não decorre somente de uma interpretação da história, mas também da observação que ele faz da sociedade na qual estava inserido. Além de coexistirem no tempo e no espaço e de poderem transformar-se uma na outra, a civilização rural e a civilização urbana se necessitam mutuamente.

Os dois polos, *badāwa* e *ḥaḍāra*, nos remetem aos conceitos de sociedade simples e sociedade complexa de Durkheim, a primeira com pouca divisão do trabalho e uma solidariedade mecânica, a segunda com divisão do trabalho desenvolvida e um tipo de solidariedade orgânica.

Esses dois pólos estão definidos em relação a um espaço cuja forma, função e estrutura aparecem em diferentes momentos da obra. Os habitantes das áreas rurais, por exemplo, sejam eles camponeses dedicados à agricultura ou pastores criadores de gado, vivem uma vida rude, quase beirando a subsistência, que difere muito da vida de luxo de que desfrutavam os cidadãos. Mesmo assim, há diferenças entre eles. Por ter de ir sempre ao encontro de novas pastagens e fontes de água para os animais, os pastores costumam ser nômades e, portanto, obrigados a viver em tendas, mais precárias que as casas dos sedentários. Muito tem sido escrito sobre um certo sentimento nostálgico nutrido pela sociedade árabe, talvez ainda hoje, mas sem dúvida na época clássica e até certo ponto no Medievo (como o confirma o próprio Ibn Khaldun com as suas análises), em relação a um ideal tribal pré-islâmico de bravura. À pureza de sangue, bravura e exaltação da liberdade, características dos beduínos, há que somar a vida no deserto, o espaço da utopia na cultura árabe. Uma das informações que Ibn Khaldun dá a respeito dos beduínos, depois de descrever a sua inserção no espaço social, é que eles não aceitam a proteção (ou domínio?) do governo. Faz parte da natureza do nômade não confiar a ninguém a sua própria segurança, que eles preservam com o uso das armas. Audaciosos, Ibn Khaldun diz

que, “ao primeiro chamado de alerta, ou às primeiras vozes de alarma, se lançam em meio aos perigos, confiantes na sua coragem e bravura”²².

É justamente com os nômades que Ibn Khaldun introduz o conceito ao qual deve parte de sua glória: a *‘aşabīya*. Trata-se de outro neologismo, que pode ser traduzido por “espírito de corpo” ou “solidariedade agnática”.²³ A *‘aşabīya* é responsável pela coesão dos beduínos, “tornando-os fortes e temíveis”²⁴. Essa bravura é comum a todos os nômades, mas, como sempre acontece nas sociedades humanas, Ibn Khaldun assinala que algumas tribos mostram mais disposição para a luta e mais coesão interna do que outras. Assim, a tribo cuja *‘aşabīya* consegue prevalecer em seu próprio âmbito tende, por um movimento natural, a impor sua hegemonia aos componentes de outros grupos. E como a finalidade última de toda *‘aşabīya* é a conquista do poder, a tribo em cujo seio esse espírito domina se apropria do poder supremo.²⁵

Ao analisar o processo que leva um grupo humano a tomar e exercer o poder, Ibn Khaldun deixa explícito que, para ele, o poder e a religião não

²² IBN JALDÚN, *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 271.

²³ Yves Lacoste dedica uma longa reflexão no seu livro ao conceito de *‘aşabīya*, assinalando, como no caso de *‘umrān badawī* e *‘umrān ḥaḍarī*, a dificuldade de tradução, dadas a sua importância e complexidade. Ele afirma que o termo provém de uma raiz que significa “ligar”. Ela foi usada desde muito cedo na literatura árabe, mas com significado pejorativo. Portanto, Ibn Khaldun, transformando o seu significado, a usa para designar “uma realidade social e política muito complexa, cujas consequências psicológicas são importantes”. Outra precisão que faz Lacoste é que, “para Ibn Khaldun, a *‘aşabīya* caracteriza especificamente a África do Norte e explica a persistência, ali, do fenômeno tribal e da instabilidade política”. De fato, continua Lacoste, o historiador usa esse conceito para explicar a dificuldade encontrada pelos exércitos muçulmanos, no século VII, para a conquista da África do Norte e explica que nem todos os governos e sociedades têm *‘aşabīya*: “registra a ausência de *‘aşabīya* na maior parte do mundo muçulmano e exatamente onde se estabeleceram os Estados que, comparativamente, eram os mais estáveis e os mais poderosos”. Como conclusão, Lacoste afirma que “é necessário rejeitar todas as interpretações que fazem da *‘aşabīya* uma noção geral e permanente”. Ver LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991, p.129-139.

²⁴ IBN JALDÚN, IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987., p. 276.

²⁵ *Ibidem*, p. 296-297.

estão necessariamente vinculados, mostrando exemplos de sociedades que não professam nenhuma religião – referindo-se aqui às religiões monoteístas, as únicas que ele considera válidas – e nas quais há um poder político estabelecido. Porém isso não significa que para ele a religião não tenha nenhum papel a desempenhar nos assuntos mundanos. Como bom muçulmano, atribui à religião um papel fundamental, que aplica à *‘aṣabīya*: a dinastia que se apoia na religião “duplica a força da sua *‘aṣabīya*”²⁶. Ele reafirma essa ideia, com o exemplo dos primórdios do Islã: “Assim foi como, nos começos do Islã, os árabes realizaram suas grandes conquistas”²⁷.

Na sua análise da sociedade humana, o nosso autor presta atenção ao tema do poder. Depois de assumir o poder, os homens começam a mudar os hábitos e o comportamento. Inicialmente, os membros das tribos que tomaram o poder recebem uma parte dos impostos e “participam com ela das comodidades da vida, conforme a posição que ocupam na dinastia reinante no papel de auxiliares dela”²⁸.

Se a geração que tomou o poder perde a austeridade característica da vida no campo, mais grave é o que acontece com os filhos, que desconhecem essa vida e já nascem no meio do conforto. Nas gerações que nascem e crescem no seio da opulência, “o estado de negligência transforma-se para eles numa segunda natureza”²⁹. Transmitido para as gerações seguintes, esse estado de negligência permanece, e aos poucos a *‘aṣabīya* se extingue entre eles, anunciando a sua ruína. Extinguida a força da *‘aṣabīya*, afogada pelo luxo e pela abundância, não há nenhum outro destino possível para a dinastia reinante, a não ser a perda do poder, mais cedo ou mais tarde, para outro grupo humano fortalecido pela sua *‘aṣabīya*. A partir desse raciocínio, Ibn Khaldun estima a vida dos impérios ou das dinastias em não mais do que 120 anos, ou três gerações. Nesse processo, Ibn Khaldun também estuda a consequência das conquistas territoriais: ao dar origem a impérios poderosos que promovem um rápido processo de urbanização, as conquistas transformam a vida austera do

²⁶ IBN JALDÚN, *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 328.

²⁷ *Ibidem*, p. 328.

²⁸ *Ibidem*, p. 298.

²⁹ *Ibidem*, p. 349.

habitante das áreas rurais em uma vida cheia de regalias nas cidades, e essa transformação carrega a semente da destruição.

Esse ciclo dialético, de fato, caracterizou a história do seu Magreb natal durante vários séculos. Para Lacoste, a correlação de forças no Magreb da Idade Média, tal como Ibn Khaldun analisou, mostra que o triunfo da *‘aşabīya* inaugura o início de seu próprio declínio.

Outro elemento estudado por Ibn Khaldun é o papel da cidade escolhida para a capital do império. As riquezas que nela circulam e o seu valor estratégico são motivo suficiente para a luta pelo poder. Até nos casos em que a tribo mais irredenta é a que toma o poder, ela acaba por deixar a vida nômade ou nas áreas rurais para assentar-se na cidade, tornando-a a capital da nova dinastia. Dessa forma, reinicia-se o ciclo de transformação rural-urbana, eixo do surgimento e queda dos impérios. A cidade, com a sua riqueza e o seu valor simbólico, constitui o espaço do exercício do poder por excelência.

O papel da cidade é chave, pois ela oferece um espaço propício para o desenvolvimento da civilização, que a vida rural não oferece. A tribo, ainda fortemente influenciada pelo ciclo do nomadismo, traz para a cidade tradições e costumes próprios (que irão se perder com as novas gerações). Nessa cidade estabelece novas relações, dando origem a um novo sistema ou *espaço social*. A ideia de que a cidade é essencial para o desenvolvimento da civilização é defendida por Ibn Khaldun a partir de diferentes perspectivas, chegando a definir uma teoria sobre o desenvolvimento urbano que trata do nascimento, processo vital e morte das cidades e das condições necessárias e favoráveis para sua fundação. Para ele, “edificar e construir é a base do progresso”³⁰.

Esse raciocínio sobre o desenvolvimento urbano é importante para compreender como Ibn Khaldun concebe a vida dos impérios e o caráter da civilização: a transformação sofrida pelos impérios entre o seu nascimento e a sua morte é concebida como um ciclo, comparável ao ciclo da vida humana. Mas não se trata de um ciclo fechado, pois a civilização humana avança com os conhecimentos transmitidos de uma geração a outra, de forma cumulativa. Daí que, ao mesmo tempo que descreve uma

³⁰ IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 312.

alternância cíclica do poder, em função das vicissitudes que analisa com a *‘aşabīya* e a transformação da tribo, Ibn Khaldun não fecha o ciclo em si mesmo. A trajetória da civilização humana como um todo fica aberta para as inovações que ela incorpora em cada geração.

A civilização urbana constitui a forma mais acabada de *‘umrān*, pois realiza as aspirações dos homens e permite que eles desenvolvam as ciências e as artes. Porém, por caracterizar-se por uma vida de conforto e luxo, que relaxa os costumes e os corrompe, a civilização urbana faz com que os homens percam a bravura e obriga os governantes a ficarem sempre dependentes, para assegurar as suas posses e domínios, das forças que vêm da sociedade rural. Assim, a sociedade no seu conjunto pressupõe unidade e continuidade, no espaço e no tempo, uma ideia alinhada no pensamento de origem bíblico, adaptada pelo Corão.³¹ Tomado como um todo, o sistema bipolar de civilização, explicitado por Ibn Khaldun, é relativamente estático, porém o processo de mudança cíclica é comandado desde o interior, sendo o seu motor a luta pelo poder.

Bibliografia

ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

ARMSTRONG, Karen *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

CAHEN, Claude. *El Islam desde los orígenes a los comienzos del Império Otomano*. Madrid: Siglo XXI, 1975.

³¹ CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 477.

CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006.

FISCHEL, Walter J. *Ibn Khaldūn in Egypt, his public functions and his historical research (1382–1406): a study in Islamic historiography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-XVe siècle). Sociétés et cultures*. v. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Ática, 1991.

MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000*. Paris: Sinbad, 2001.

MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilization. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.

NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980.

SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996 / 2004.